Três percepções sobre o homem na perspectiva de Battista Mondin

Three perceptions on man in the perspective of Battista Mondin

Por Gilson Xavier de Azevedo
Pedagogo Licenciado em Filosofia (FAEME-RO)
Bacharel em Teologia Social (Mackenzie-SP)
Esp. em Adm. Escolar e Coor. Pedagógica (Veiga de Almeida-RJ)
Professor de Filosofia do Direito (FAQUI)
Professor de Políticas Públicas (UEG)

Por Simone Maria Zanotto Azevedo
Teóloga (Mackenzie-SP)
Filósofa (FAEME-RO

Resumo
Este artigo investiga o ser humano sob o ponto de vista conceitual, a partir das perspectivas filosófica, antropológica e teológica. A pesquisa não deseja esgotar qualquer uma das três instâncias, mas apenas discutir tais percepções tendo por base bibliográfica o posicionamento de Battista Mondin. O ser humano subsiste nos mais variados contextos e formas, restando às ciências humanas a gentil tarefa de perscrutá-lo e tentar entender melhor esse ser arqueológico. Para a construção desta pesquisa, adotou-se por referenciais os autores: Eliade (v.d.), Mondin (1982), Rampazzo (1996) e Berger (1985).

Palavras chave
Humanidades. Antropologia. Filosofia. Teologia. Homem.

Abstract
This article investigates the human being under a conceptual point of view, built from philosophical, anthropological and theological perspectives. The research does not intent to exhaust any of these three instances, only to discuss such perceptions based in Battista Mondin's thought. The human being subsists in the most varied contexts and forms, leaving to the human sciences the task of reading and understanding this archaeological being. For this purpose, this research is based on the following references: Eliade, Mondin, Rampazzo and Berger.

Keywords
Humanities. Anthropology. Philosophy. Theology. Man.

Que mistério insondável é o homem! Quantos livros, tratados, pergaminhos, dissecação e revelações; quantos séculos desde que ele pisou no palco da história e continua sendo um mistério. Das áreas que dele se ocupam aqui pretende-se abordar três delas, a saber, a *Filosofia*, que desde suas origens, até hoje, se preocupa com o saber humano, saber este que sempre levou o homem a um constante abandono à liberdade do saber e sobretudo do existir; *a Antropologia* que se dedica de modo estreito com o homem, mas não em uma visão obscura; a antropologia procura ver o homem em seu corpo, na cultura, um ser que conhece, que se relaciona por meio da linguagem, que vive em sociedade, que sente necessidade da experiência com o sagrado e sobretudo o ser que ama; a *Teologia Bíblica* que vê o homem como imagem do ser que o criou, mas que não só criou, mas lhe deu todas as faculdades necessárias para que pudesse crescer e dominar a terra.

O que tem o homem de humano? Essa grande questão sempre esteve presente nas mais diversas áreas da ciência de todos os tempos. Qualquer pessoa pode dar uma definição, até

convincentemente segura, porém incompleta do grande universo contido nesse pequeno ser. Em alguns de nós, tal interrogação pode passar por indiferença, a fim de que outro se preocupe da resposta convincente, porém não pode-se fugir desse importantíssimo problema, igualmente difícil e a história o atesta claramente; desde os primórdios da filosofia grega a Epígrafe conhece-te a ti mesmo já revelava a necessidade de explicar a maravilha existencial do ser humano, e sem a pretensão de reunir resultados pretensos todos os grandes filósofos deram sua contribuição para história da pesquisa humana.

Chamaria esta interrogação inicial de a maior questão da humanidade e determinar o lugar do homem no cosmos é uma tarefa tanto teológica quanto antropológica, pois sua existência metafísica, seu início físico, psíquico e espiritual no mundo bem como suas possibilidades e realidades são objetos importantíssimos para as determinações a que nos propormos. Martin Heidegger na sua exposição existencialística afirma que em nenhuma época houve noções tão variadas a respeito do homem como na atual; a fim de tornar eficaz e lúcida trajetória do homem, os filósofos devem continuar seu empenho.[1] O termo antropologia se tornou popular com Kant que lançou uma de suas obras com esse termo nela contido, definindo-o como uma doutrina do conhecimento do homem de forma ordenada; no entanto, o termo tem uma história mais longa e antes de Kant (1798) Casmann (1596) lança uma obra com o título psicologia antropológica, na qual trabalha a questão da alma e do corpo no ser humano.

O estudo antropológico, segundo Mondin, pode tomar três rumos diferentes sendo que o primeiro trataria do homem sob o prisma físico-somático (física anatômica, fisiologia, patologia, zoologia e paleontologia). O segundo âmbito antropológico observa o homem sob o aspecto de sua origem histórica, etnológica ou cultural (psicologia e sociologia). E o terceiro rumo antropológico vê o homem do ponto de vista existencial ou filosófico.

Embora o termo seja recente, o estudo do homem sempre existiu, sobretudo no âmbito da filosofia grega e cristã, no seus mais variados períodos históricos; e é claro que as definições foram as mais variáveis possíveis. O homem platônico é essencialmente alma, sendo essa imortal deveria o quanto antes retornar a seu mundo de origem. Já o homem aristotélico é composto de alma e corpo, como os demais seres do mundo, desempenhando a alma deste no papel de forma, mas não escapa da corrupção. Em Plotino, surge a noção de noesis, ou conhecimento intelectivo presente unicamente na alma e as demais funções ficam ao encargo do corpo.[2] Com o advento do cristianismo, o homem não só se relaciona com a natureza, mas com Deus e com outros homens, sendo que a reflexão antropológica se dá a partir do conhecimento de Deus (teocêntrica). Se olharmos nos olhos de Santo Agostinho, vê-se uma paixão extraordinária pelo homem. Nele a filosofia de Platão ganha nuança no que diz respeito ao pensamento sobre mal, pecado, liberdade, pessoa e autotranscendência.

Pouco mais tarde, esbarramos em uma concepção bem mais sólida concatenada por São Tomás, na qual o homem se compõe de alma e corpo, ambos têm seu próprio ato de ser e sua unidade é substancial. Com o modernismo, a pesquisa antropológica toma outros rumos do que os cósmico-gregos e os teocêntricos, e passa a considerar o homem o ponto de partida de toda pesquisa filosófica e isso se dá com a pesquisa crítica de Descartes. A ética de Spinoza tem como presuposto a vida humana que em Hume é configurada como em um quadro completo de ser social; tem-se então Freud que modernifica os complexos e instintos humanos, e em Heidegger tais instintos tomam o nome de possibilidades. Em suma, todos os filósofos, direta ou indiretamente, tiveram algum contato com as questões

[1] Cf. MONDIN, B. *O homem*: quem ele é? 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 8. v. 3,

[2] "O homem é capaz de maneja seu corpo, adestrá-lo e torná-lo apto de realizar movimentos de uma perfeição admirável; para ele, o corpo é um elemento essencial, pois sem ele não pode alimentar-se, reproduzir-se, aprender, comunicar-se, divertir-se. É mediante ao corpo que o homem é um ser vertical, é um ser no mundo". RAMPAZZO, Lino. *Antropologia*: religiões e

antropológicas. Tem-se então depois de Kant, em *A crítica da razão pura*, o fim da busca metafísica dos filósofos da época renascentista. A mente humana não conceberia um conhecimento absoluto nem do mundo, nem do homem e nem de Deus, pois só concebe aspectos práticos ou morais, segundo *A crítica da razão prática*.[3] De um modo geral, a perspectiva moderna traz em si simultâneas eclosões que tentam afunilar a imagem do homem e assim tem-se: em Marx um homem econômico, em Kierkegaard um ser angustiado, em Bloch é utópico, em Ricouer é falível e em Gadamer é hermenêutico. Já em Marcel, o homem é um ser problemático que se torna cultural em Gehlen e profundamente religioso em Luckmann.

No ponto em que estamos, vale perguntar se é positivo tal empreendimento acerca do ser humano. A esta questão, crê-se ser de grande valia sim conhecer a essência do homem e de sua história; e tanta a filosofia quanto a antropologia se dedicam a tal fim, e destas a filosofia é a que busca resposta total e última para o que seja globalidade humana.

Sabe-se então que conhecer o homem se mostra uma necessidade real, mas como em qualquer ciência deve-se perguntar que método usar? Seria o fenomenológico de Husserl ou o hermenêutico de Gadamer? Fabro, filósofo pouco popular, propôs o método da introspecção. Esses outros métodos se mostram bastante específicos e tal pesquisa necessita de métodos universais. E é justamente aí que a antropologia se difere das demais ciências, pois a antropologia compreende não só um, mas dois aspectos, um físico e outro psíquico. Por fim, pode-se perceber que o método acertado é peculiar à antropologia, devendo levar o estudo o mais perto possível da essência do homem.

Contudo, deve-se saber de antemão que certas disposições obscurecem o que seria o verdadeiro estudo antropológico. Mondin os expõe de duas formas: o descrédito de que o homem é substancialmente diferente dos animais e que em si é um problema metafísico; e a comprovação de um elemento metafísico no homem para evidenciar sua existência. Estes constituem o espírito materialista e o espiritualista. O avanço científico e sua multiplicação excessiva no que se refere a áreas especificas trouxeram a cultural materialista e o aprofundamento puramente metafísico geraram o que chamamos cultura espiritualista. Crê-se então que para conhecer o homem precisamos agir como descrever Gaarder, chegando à ponta dos pelos de um coelho que o grande mágico retira da cartola, ou seja, não se deve contentar com simples conclusões introduzidas em nossa cultura pela brecha do senso comum, deve-se buscar a verdade real do único ser que busca entender o universo em que está inserido.

O homem: filho e pai de sua cultura

A antropologia cultural teve nos últimos anos grande desenvolvimento e procura tomar conhecimento dos produtos culturais da sociedade onde o homem está. Já que a causa se conhece pelos seus efeitos, as cidades, estradas, pontes, ferrovias, catedrais, prédios, instrumentos musicais, a arte (pintura, escultura, etc.) e o que diz respeito à religião e à literatura como línguas, poemas, romances, ritos, cultos e tudo mais, revelam o que há de mais intrínseco na arte de fazer cultura. De duas maneiras pode-se iniciar nosso estudo; partindo de uma perspectiva subjetiva e outra objetiva. Ver a cultura como exercício das faculdades espirituais seria o aspecto subjetivo, aqui a cultura tem um sentido platônico. Na perspectiva objetiva, o homem é construtor do seu meio através das faculdades espirituais e sobretudo orgânicas, mas importa aqui definirmos o que é cultura.

Recorramos então a quatro filósofos que demonstram uma visão objetiva do termo. Dawson considera cultura como uma forma de sociedade que quanto mais forte for sua cultura, mais

valores cristãos. São Paulo: Loyola, 1996. p. 32s.

[3] "Quanto ao lugar devido da antropologia no âmbito das disciplinas filosóficas, Kant o fixa na introdução à lógica do seguinte modo: 'O campo da filosofia pode ser encerrado nas seguintes questões: O que posso saber? (metafísica) O que devo saber? (moral) O que posso esperar? (religião) E o que é o homem? (antropologia)'". MONDIN, 1982, p. 12.

alteridade ela possuirá. Niebuhr definira como similar o ambiente artificial e secundário que o homem impõe ao meio natural; a natureza aqui faz com que os animais a ela se adaptem e pela cultura o homem faz a natureza adaptar-se a ele. Outro filósofo famoso, Kroeber, em seu conceito de cultura, transparece nela o resultado de sociedades humanas. Nosso quarto filósofo define cultura como um conjunto de significados e valores que denotam um modo peculiar de vida, assim existem tantas culturas quanto são seus significados.[4]

Se cultura esta ligada diretamente à natureza, o que as difere? Guardini, um filósofo alemão, entende natureza como totalidade das coisas que existe antes que o homem faça alguma coisa, ou seja, aquilo que é antes de um homem chegar; e a cultura aquilo que o homem adquire e produz de per si. De várias formas, a relação homem e natureza é vista através dos séculos. Do mundo clássico ao romântico, a natureza era o centro, e o homem, órgão dela, e assim a cultura a extensão da natureza o que abre o leque disforme de possibilidades, das quais o homem extrai seu mundo cultural. Desta forma, se o homem humaniza a cultura o mundo naturaliza o homem.

Importa-nos agora vermos três características importantes do conceito de cultura. A primeira delas é o aspecto da origem: em si, a cultura é humana e obra da mente e das mãos dos homens e não de um só deles, por isso possui características do ser social, o que exclui toda forma privada de cultura. A segunda característica é a forma; aqui a cultura é sensível a toda e qualquer manifestação cultural e espiritual como a filosofia, a poesia e a arte, mas também dinâmica e criativa, ou seja, não é congênita ao mito do eterno retorno. É antes produto genuíno do homem que é recriada a cada geração, o que a torna múltipla, pois assume forma e valores diversos. Por fim, olhamos a cultura sob o aspecto da finalidade que para alguns seria religiosa e para outros humanista e para outros ainda naturalista.[5]

4 MONDIN, 1982, p. 171.
5 MONDIN, 1982, p. 175.

Vimos então a natureza da cultura, mas qual seria sua base? Os positivistas e neopositivistas creem ser a ciência; já os idealistas, a filosofia; outros, como os marxistas, creem que a base da cultura está na economia, mas nos interessa aqueles autores que enxergam ser a base da cultura a religião. São estes entre outros: Tillich, Dawson e Toynbee. Para eles, religião não é produto da cultura mas parte dela, como princípio vital e essencial dela. É o seu fundamento, muito embora sofra influência direta do meio cultural em que está. Não obstante, o objeto da religião transcende as formas de vida cultural do homem. Em todas as épocas históricas, Dawson nota ser a religião força unificadora da cultura estando no limiar de todas as grandes literaturas mundiais. É por isso que o aspecto criativo da formação cultural é atribuído a figuras míticas e semidivinas. Para Dawson, a história é um desenrolar de civilizações e culturas, onde o surgimento, o crescimento e o fim de cada cultura é diretamente proporcional a uma determinada religião de uma época constitutiva. A esse respeito, Toynbee afirma que depois da queda de cada cultura, surge uma nova religião que defines os próximos rumos dessa história. Paul Tillich, o último filósofo apontado aqui, considera que quanto mais o sistema, seja filosófico, sociológico ou outro, for totalitário e absolutista (nazismo) mais se mostrarão, mais se tornarão expostos seus elementos religiosos, ainda que terrivelmente deformados. Assim, a religião é para Tillich a essência da cultura, e está a forma da religião.[6]

Antropologia estrutural

A primeira metade do século XX foi na filosofia um período de árduos trabalhos no sentido de tornar a antropologia cultural uma ciência autônoma. Mas, durante os anos 1960, estudiosos franceses transmutaram a antropologia cultural para

6 Alguns filósofos veem que a origem da cultura se localiza no rito. Segundo van der Leeuw, o rito é o núcleo estabilizador no qual o material caótico de potências indiferenciadas é retomado seletivamente e estruturado, para depois desdobrar-se nos modelos ordenados de uma ordem sociocultural. O rito contém uma cultura; sua coletividade torna-se grupo e o grupo cria o mundo. MONDIN, 1982, p. 179.

um sistema filosófico universal chamado *estruturalismo*. A tríade homem-estrutura-cultura forma a categoria fundamental da relação social, e rege-se sobretudo na teoria de que o ser é mais importante do que as partes, sendo que essas não se encontram nas relações que as compõem. Esse movimento é uma forma de reação ao existencialismo, que valoriza o indivíduo e sua independência. O centro de tudo é o homem. Tal perspectiva não demorou em provocar celeumas em meio à evolução da técnica que tornava o homem um simples proletário.

Destacamos então em 1949 a publicação de *As estruturas elementares do parentesco* por Lévi-Strauss que, em tese, sintetiza o primado das estruturas culturais. Lévi-Strauss considera a humanidade como uma realidade em contínuo devir, onde as instituições se transformam permitindo que emerja a estrutura e as múltiplas formulações em meio a muitos acontecimentos históricos.[7] O movimento científico de Lévi-Strauss denota todas as interpretações de devires metafísicos. Talvez a proposta mais séria do estruturalismo foi, a partir de leis impessoais da coletividade, seja tentar explicar aspectos conscientes da vida humana por meio dos inconscientes. De certo modo, o estruturalismo denuncia a ação opressiva das relações das estruturas atuais sobre o homem, porém o próprio estruturalismo peca quando transforma fatos históricos em princípios filosóficos quando deveria jurar os fatos à luz dos princípios decodificando a liberdade. O que é menos tolerável em Lévi-Strauss é querer reduzir o estudo do homem ao estudo das suas obras, ao ponto de seus discípulos considerarem a história como sem iniciativas humanas, de tal maneira que o homem estaria por desaparecer.

O ser autotranscendente

Dois aspectos devem ser observados ao nos propormos a analisar o homem sob os parâmetros teofilosóficos. São eles a transcendência do homem em relação aos demais seres do mundo, no que diz respeito ao pensamento, liberdade, trabalho, sociabilidade, técnica, divertimento e palavras. Segundo aspecto, transcendência do homem em relação a si mesmo, pois que tudo que realiza, dispensa, quer, desejo, nunca se vê em condição de plenitude e sedentariedade; o homem nunca se satisfaz, e é justamente nesta tensão que o homem supera a si mesmo; esse estar sempre fora de si e além de si é o que lhe dá se verdadeiro ser.

Entre os filósofos muito em voga em nosso trabalho, a autotranscendência encontrou amplo reconhecimento e dedicação, sobretudo, entre existencialista, marxistas e pensadores católicos. Entre os primeiros, Sartre dedica-se à autotranscendência com a proposição de dar consciência aos dons de estabilidade, bem como objetividade e base às coisas. Heidegger demonstra que a autotranscendência e constituinte do homem, o qual está sempre em busca de algo fora dele. Jaspers toma a questão do homem como possuidor de uma certa autotranscendência em sua consciência. No homem de Jaspers, a dor, a angústia e a morte constituem uma certa inelutabilidade frente a sua ânsia pelo infinito de si mesmo. Ainda segundo Marcel, as situações de limites, inquietação e angústia geram no homem um encontro-confronto com a autotranscendência. É a antítese daquilo que é e do que aspira ser.

Na ágora marxista, a noção de transcendência era de certo modo rejeitada, mas entre alguns dos discípulos de Marx é instrumento fundamental para a compreensão do homem. Um deles é Marcuse, evidência a autotranscendência, mas enfatiza que o homem não é puramente metafísico e sobrenatural, mas com os pés no presente lança-se ao futuro. É o que chamamos transcendência histórica. Já Bloch codinomifica o termo em questão de elementos utópicos, explorando assim as áreas do ser humano e as suas atividades, sobretudo artísticas. Mas em um de seus livros afirma que a autotranscendência

[7] "A antropologia estrutural releva de tal modo a questão fundamental da natureza da inteligência humana, já que isso pode resultar das sua expressões. O que é esse espírito inconsciente que subjaza a todas as estruturas? É porventura o equivalente do Logo dos estóicos, do Intelecto Agente de Averoés, do Eu Puro de Fichte, e do Espírito Absoluto de Hegel?". MONDIN, 1982, p. 182. Na realidade, a curtas lentes é possível perceber em todos os recônditos da filosofia uma estranha espera da uma sociedade ou humanidade perfeita, ou até de um dominador que coloque uma forja no mundo em que vivemos.

não existe. Karl Popper entende a autotranscendência como uma característica fundamental do homem que transcende a si mesmo em seus talentos e qualidades.

Entre os pensadores católicos, destacamos, por primeiro, Maurice Blondel que evidencia no ser, no pensar e no agir do homem a autotranscendência. No ser deste homem está uma certa antinomia entre o que é e o que deveria ser, pois pode ser que nunca se torne o que deseja ou até que transfira seus fins para horizontes maiores. Rahner demonstra o homem como ser aberto que se projeta para a frente, porém não para um vazio como em Heidegger e nem para um futuro apenas imaginário, como em Marcuse e Bloch, mas é uma abertura para o infinito, para o absoluto. E o que ele transcende é o elemento que lhe confere estabilidade, significado, futuro e movimento que lhe são próprios e garante-lhe validez no sentido existencial. Bartotin realiza nos seus estudos uma profunda análise fenomenológica das atividades humanas, permeando-as da autotranscendência. Bernard concede a essência do homem como sendo a autotranscendência e a define como a conquista da intencionalidade de atingir o inconsciente. Portanto, a autotranscendência é uma conquista pessoal e para chegar a ela o homem tem que primeiro tornar-se consciente e assim tornar-se perceptivo à investigação e à inteligência que possui; reflexão e juízo o guiam até o mundo absoluto que independe de sua percepção para existir mediante a valorização e decisão, o homem então realiza o que é bom, e enfim se constitui artífice de todo o âmbito da vontade humano e não apenas de atos isolados.[8]

No entanto, vê-se em Lonergan que a autotranscendência sempre terá algo de incompleto em si mesma e por isso questiona acerca de Deus. Essa interrogação está sempre presente no horizonte humano graças a sua subjetividade transcendental, pois ele se projeta para o inteligível e incondicionado. O espaço para o divino está para o homem como o altar para o Deus desconhecido que Paulo pregara. Desta forma, o ateu poderá declará-lo vazio; o agnóstico pode considerar sua investigação inútil e o humanista não permitir tal interrogação; mas em todos esses casos a orientação para o divino se mostra inata.

A religião antropofilosófica

A religião é muito peculiar no ser humano e só nele. Ela assume proporções notáveis se destacamos esse ou aquele grupo. Segundo a antropologia moderna, desde a primeira aparição do homem na história, a religião aí estava com ele, e de alguma forma, todas as culturas são profundamente marcadas pela religião e os maiores saltos artísticos e literários da humanidade são permeados de conteúdo religioso. São desse e de outros fatos que vimos emergir em todos os tempos, sobretudo modernos, a necessidade da inserção do conteúdo religioso e no contexto antropológico e filosófico, e fornece sugestões úteis, indícios preciosos e inocentes para determinarmos o sentido da vida e da natureza do homem.

A história do problema religioso como objeto de reflexão crítica atinge pelos menos cinco áreas da pesquisa científica. Começando pela filosofia tem-se nomes como Xenófanes, Protágoras, Platão, Aristóteles, Lucrécio, Avicenas, Averróes, Santo Tomás e Agostinho, Giordano Bruno, Spinoza e Locke, além de outros; todos de alguma forma trataram acerca da religião, mas só através de Hume e Kant é o que vê-se a questão religiosa como ponto central da reflexão filosófica. Uma ala da filosofia moderna crê na religião privada de fundamentos objetivos (pura invenção do homem), advinda do medo em Feuerbach, de prepotência em Marx, de ignorância em Comte, de ressentimento em Nietzsche, de sublimação dos instintos em Freud e etc. A outra ala da filosofia que aborda a religião observa e vê nela um profundo valor objetivo que coaduna com a realidade última do homem. Hegel, Begson, Scheler, Jasper e outros são os que elaboram uma crítica construtiva do fenômeno religioso. Talvez pela influência de Kant e Hume, Feurbach tenha negado a realidade religiosa ao ateísmo, pois na

[8] Bernard de Lonergan crê que após essas fases o homem finalmente atingiu sua autotranscendência. Cf. MONDIN, 1982, p. 255.

afirmação de Feuerbach acerca da religião notamos ser Deus pura ideia humana que só nele encontra realização; é portanto a realidade suprema não Deus, mas o homem. Assim, crê na existência ultraterrena não é senão crer na vida terrestre da forma que deveria ser e assim transpõe para as pessoas da Trindade, a vontade, a razão e o amor humano. A crítica de Feurbach tem como objeto, portanto, intrometer o infinito no finito e nunca o contrário.

Isso posto, é importante não reduzirmos o pensamento feuerbachiano a um detonador religioso; pois ele considera a religião como necessária ao homem; no entanto, propõe um alerta contra possíveis ilusões religiosas que hipostasiam os ideais humanos como se ele fosse estranho a si mesmo. Tal possibilidade é a grande fraqueza da religião e a causa de fanatismos.

O pensamento religioso de Karl Marx não foi diferente, pois também era discípulo de Hegel; no entanto, foram aspectos históricos e sociais que tornaram a filosofia de Marx ateísta. Sua busca de construção de uma ordem social ideal tinha apenas um caminho, a demolição das estruturas sociais vigentes em sua época e com isso o confronto com a religião. Para Marx, a religião é o ópio do povo, a expressão da miséria real, mas pode vir a ser um protesto contra a miséria real, a religião, é o suspiro da criatura oprimida pela desventura, alma de uma época sem espírito; e o fundamento de sua crítica religiosa é o seguinte: o homem cria a religião e não a religião o homem; nela o homem se aliena buscando felicidade ilusória, um paraíso irreal, induzindo o homem a aceitar as injustiças presentes como provas e punições sem querer lutar por uma vida melhor.

Talvez o maior expoente do ateísmo do século XIX seja Augusto Comte. Em seu pensamento, o universo procede da matéria por meio da evolução, sendo o homem produto desta. Depois dele, a história religiosa toma três caminhos distintos: um religioso, um metafísico e o científico. Na época religiosa, o homem é mítico e atribui os fenômenos naturais a causas sobrenaturais; na metafísica, explica os fenômenos por meio de termos como substâncias, acidentes, essência e ser. Na época científica, consegue elaborar uma explicação racional do que o cerca. Em Comte, ao atingir a idade adulta, o homem deixa a religião e a humanidade se torna um grande Deus (um conjunto de seres passado, futuros e presentes que concorrem livremente para aperfeiçoar a ordem universal). Comte até elabora um calendário positivista, onde os santos são substituídos por grandes figuras da arte, da política e da ciência; e até elaboram um sinal da cruz em lugar da Trindade que remonta o grande ser, a humanidade; o grande ídolo, a terra; e o grande meio, o espaço.

Não se pode deixar de fora a contribuição de Nietzsche, no qual Deus morreu. A questão religiosa para esse filósofo nunca teve nenhuma importância, e a tudo que é transcendente ele jamais dera atenção, pois é pura invenção dos homens, mas, não dos fortes para manter dominados os fracos, e sim dos fracos para refrear o poder dos fortes, dos super-homens. No cristianismo, segundo Nietzsche, só os miseráveis alcançam felicidade e salvação; os aristocratas serão sempre maus e perversos.

Na crítica teológica, os teólogos tomam dois rumos. Os teólogos católicos assumiram a postura de ver na religião um vínculo natural do homem para o criador. Já os teólogos protestantes assumem uma postura crítica de refutação e condenação, onde a religião é uma abominação da mente e do coração humanos. No Concílio Vaticano I, a condenação do ateísmo se torna o erro mais pernicioso de todos, e expressão da soberba da época da Idade Moderna, além de não poder ser aceito sem culpa pelo indivíduo. A tese do valor negativo da religião e teologia natural intitulados por Lutero e Calvino foi reproposta por Karl Barth. Neste, diante de Deus, o mundo, a história e a filosofia são problemáticas perversas, pois Deus não é objeto de faculdades humanas e nem de instituições. Esse teólogo condena o conhecimento falso e danoso que impede a busca real da existência de Deus. Ele rejeita também qualquer ligação entre Deus e o homem (conhecimento da Palavra de Deus).[9]

---

9 Cf. MONDIN, 1982, p. 231.

Em sua crítica da religião, Bultmann, à medida de Barth, faz apelo a razões de ordem filosófica, considerando a religião resultado da mentalidade ingênua e imatura da humanidade. Para Bultmann, a história não segue um curso constante e regular, mas recebe direção e movimento de forças sobrenaturais. Ainda a respeito de Barth, Bonhoeffer desenvolveu uma crítica inexorável do fenômeno religioso na qual o tempo em que podia se dizer tudo com palavras teológicas passou, ou seja, o tempo da religião. Os homens não são mais religiosos, pois o religioso é para ele o ser diferente. O cristianismo foi sempre uma forma da religião que é uma forma expressiva dos homens que não mais serão religiosos a maneira radical. Enfim, as críticas à religião na visão protestante foram retomadas segundo Mondin e levadas a extremas consequências sobretudo por Hamilton, Altizer e van Buren, aplicando a lógica a alteridade de Deus e concluindo que somente a proclamação ateia do cristianismo pode ser acolhida pelo homem do século XX.[10]

Além de filósofos e teólogos, profissionais de outras áreas vêm se dedicando à pesquisa e esclarecimento da origem e natureza do fenômeno religioso. Entre eles, tem-se Tylor que se baseia em Darwin e Spencer explicando que o princípio religioso também obedece à teoria da evolução, sendo no começo simples e imperfeita (animista) e com o passar do tempo vai se tornando complexa. Gostaria em síntese de tratar aqui daquele que se considera hoje o mais autorizado nos assuntos religiosos em seus múltiplos aspectos. Seu nome é Micea Eliade.[11] Ele propõe o princípio de que a ordenação cria o fenômeno. Ou seja, para ser entendido e interpretado corretamente, o fenômeno deve ser observado segundo a escala que lhe é própria, assim, para conhecer o todo religioso deve se conhecer as partes, mas tem que se chegar ao todo. Eliade conclui que o sagrado é um elemento estrutural da consciência e não um estágio da história, por isso nunca será esquecido; ainda afirma que o homem total nunca será dessacralizado por inteiro e, apesar da dessacralização, nenhum homem pode ser reduzido a pura realidade consciente irracional. Poderia aqui abordar outros teólogos tais como: Berger, Luckman, Acquaviva, Herberg, Spinoza, mas deixa-se a encargo do leitor de interesse aprofundativo e nos dedicaremos em última instância a um breve rascunho acerca do termo religião e de sua relação de antropologia e filosofia.[12]

O filósofo Lang nos traz que todos os que se ocupam da ciência da religião e todos aqueles que desejam favorecer o seu desenvolvimento acabam dando-lhe uma definição em algum ponto de seu trabalho. Outro filósofo, Leuba, catalogou nada menos que quarenta e oito definições, e é claro desenvolveu mais duas, mas, apesar de se terem muitas definições, hoje em dia ainda persiste a dúvida de como definir bem o termo religião. Talvez uma boa definição abordada por Mondin seja de que religião é um conjunto de conhecimentos, ações e estruturas com que o homem exprime o reconhecimento, veneração com relação ao que é sagrado.[13] Tal definição se refere ao sujeito, ou seja, o homem que assume uma postura religiosa; isso se refere também ao objeto que poderia dizer que é a experiência religiosa enquanto tal. Quanto ao sagrado, trata-se aqui de conteúdo de características própria e indefectíveis

10 MONDIN, 1982, p. 234. O leitor que deseja se aprofundar em tais teólogos poderá recorrer ao livro do mesmo autor *Os grandes teólogos do século XX*, onde se encontram teólogos católicos e protestante e a forma de pensamento de cada um deles. O livro é apresentado em dois volumes. MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Paulinas, 1979-1980. 2v.

11 Destacamos aqui alguns livros significativos do autor, dentre os quais: ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins fontes, 1991; ELIADE, Mircea. *Xamanismo e as técnicas arcaicas* São Paulo: Martins fontes, 1987; ELIADE, Mircea *Simbolismo animal*. São Paulo: Martins fontes, 1990; ELIADE, Mircea. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins fontes, 1995; ELIADE, Mircea. *O ar e os sonhos*. São Paulo: Martins fontes, 1983; ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins fontes, 1993.

12 Recomendamos para uma definição mais completa do termo a pesquisa do dicionário de filosofia: ABAGNANNO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 2001; e EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993; os quais poderão ser consultados pelo leitor deste trabalho.

que se constituem de quatro características fundamentais.

O sagrado enquanto sagrado é objeto da religião e de maneira alguma pode ser dito como mágico ou ainda como projeção do homem, mas é sempre algo que supera infinitamente o próprio mundo e tudo o que ele contém, inclusive o próprio homem; o sagrado contém o valor supremo ao qual todos os valores se submetem. Em contrapartida, a essência da religião não se prende a nenhuma definição estática, pois possui um elemento subjetivo, bem ao contrário da filosofia que possui finalidades especulativas. Com efeito, a religião torna-se distinta da arte no que se refere ao elemento subjetivo que é real, enquanto que o da arte é ideal. Em suma, embora correlativas, religião e moral são bem distintas, pois a primeira é encontro pessoal com Deus e a segunda é a realização de valores humanos dando forma à vida.

No que diz respeito à relação da religião com a antropologia e filosofia, retome-se aqui o problema da religião, propostas a certo modo concorrentes históricas. O humanismo ateu fala da hipostasia de necessidades e ideais humanos; a teologia protestante apresenta a soberba e a vaidade da mente humana contagiada pelo pecado original; os secularizados trazem para o problema da religião uma resposta centrada na mentalidade pré-científica e, portanto, adulta; já os espiritualistas trazem uma exigência fundamental do homem como sendo a religião; um coeficiente fundamental e essencial do processo de humanização.[14] Em linhas gerais, o homem é naturalmente *homo religios*; o homem é carente de inteligência, vontade, cultura e de linguagem; sem isso não é homem e senão o é se mostra carente de religião. O próprio Feuerbach afirma que a base da religião está na diferença entre homem e animal, pois esses não têm religião, o homem tem. Scheler, James, Bergson, Eliade e muitos outros estudiosos dizem o mesmo; somente quem não é ainda homem não pode ser religioso, pois não possui consciência, em outras palavras não é o que nasceu para ser. Não obstante, o homem pode até evitar a Deus, mas Dele não pode fugir, nunca.

A finitude do homem, sua contingência e dependência moral fazem abrir-se naturalmente à natureza do Ser Superior. Através da ordem do universo, o homem pode adquirir um conhecimento reconhecidamente grande sobre a peculiar existência desse Ser; é aí que a dimensão religiosa assume caracteres precisos, regulados e ordenados. Sobre este patamar é que são erigidas as religiões históricas, tanto as primitivas quanto as evoluídas.

Para finalizarmos, resta-nos concluir neste tomo que o homem dotado de inteligência e reflexão toma nesta última, consciência do sagrado por ser livre, mostra-se apto ou cético. Mas na religião é que o aspecto da autotranscendência entra em ascendência. O homem não poderia se colocar em relação com o sagrado se a ele não devesse sua própria origem e não fosse para ele voltado como o fim último.[15]

A pessoa humana

Desde que pisou na história pela primeira vez, o homem, seja pelo mito, seja pela ciência, sempre procurou conhecer-se, desvendar-se. Em nossos dias chegou a singularidade de si mesmo com o nome de "ser humano"; no coletivo e de "pessoa" no particular. Daí o estudo acerca da pessoa foi frequentemente debatido na história da filosofia, porém nunca como hoje. Atualmente, quase todos se interessam pelo tema, dentre os quais, a maioria é composta por filósofos. Esta visão filosófica recebeu da história o nome de personalismo. Também os teólogos se ocupam do tema para se referirem a Cristo, em sua pessoa divina e humana. Psicólogos, educadores, políticos, juristas, além de outros se dedicaram ao exame da pessoa humana.

Se partirmos da filosofia grega, o conceito de pessoas é um tanto estranho, pois em grego falta até mesmo o termo para designar pessoa. Persona é

13 MONDIN, 1982, p. 242.

14 Sobre o termo humanização, recomendamos o livro: BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

15 MONDIN, 1982, p. 244-245.

uma palavra da língua latina, a qual até o começo do cristianismo designava máscara que ampliava a voz do ator para comunicar-se com o público. Acredita-se que o termo foi introduzido por Sêneca, sob o qual o termo não perdeu seu significado. O conceito de pessoa acentua o singular, o indivíduo, o concreto; já na filosofia grega assume um papel universal e abstrato. Só a revelação cristã vem trazer um valor mais absoluto ao indivíduo. A patrística e a escolástica empreenderam uma análise racional e aprofundada acerca do indivíduo que tomou uma roupagem filosófica sólida, sobretudo após as disputas teológicas sobre a Trindade e Encarnação para as quais a solução requisitou uma formulação exata do conceito de pessoa.[16]

Agostinho por certo teve a intenção de encontrar um termo que pudesse aplicar ao Pai, Filho e Espírito Santo sem deles fazer deuses distintos e não dissolver a sua individualidade. O que Agostinho queria era um termo para designar algo de singular e individual. Para Boécio, a pessoa é uma substância individual de natureza racional. Tem-se então Tomás de Aquino que afirma o termo pessoa e designa o que há de mais nobre no universo e que subsiste de uma natureza racional.[17] A personalidade não pode ser associada a outras realidades por ser completa em si mesmo. Daí que quando um ato de ser proporcionado a uma certa essência particular a faz existir em si e por si, por isso mesmo é incomunicada e incomunicável. Em Descartes, surge um novo conceito de pessoa relacionada à autoconsciência, onde o homem tem garantia de existir já que pensa a si mesmo; assim garante que o homem é uma pessoa é afirma que ele é dotado de autoconsciência.

A pessoa em Kant designa os seres racionais com os fins racionais em si mesmos. De um modo geral, após Descartes nomes como Hume, Fichte, Hegel, Royce, Gentile e Sartre empreenderam estudos profundos acerca da pessoa humana. Vê-se nesses uma certa preocupação intelectualista que reduziu a pessoa humana ao contexto do pensamento, em contrapartida houve pensadores que lutaram contra tais posições, entre os quais citamos Mounier, Scheler, Buber, Marcel, Heidegger e outros. A Charles Renouvier que atribuímos o mérito de criar o termo pessoa de sugerir ao movimento personalista uma visão concreta e individual do homem, a qual fosse aberta para o mundo e para o absoluto, levando o homem a reconhecer a existência criadora, pois um mundo existente por si, eterno, não passa de um mundo que não possa dar razão a si mesmo.

Outro filósofo contemporâneo, Emannuel Mounier, adepto de Renouvier, detecta uma estrutura psicofísica do homem que a chama de existência incorporada. Aqui o homem além de conhecer o universo pode transformá-lo. O homem em Mounier goza de dinamismo, vocação e liberdade. Gabriel Marcel, também adepto de Renouvier, é o maior representante do existencialismo católico e do personalismo. Ele afirma que a pessoa humana não pode ser estudada com os instrumentos ciência, pois não é um problema, é um mistério. Marcel diz que a comunicabilidade que os filósofos modernos atribui à personalidade deve ser atribuída a uma atitude de disponibilidade centrada na atitude de se oferecer ao que se apresenta. Para Scheler, a pessoa é a unidade vivida pelo vivente e espiritual e não uma coisa pensada atrás e fora do imediatamente vivido. É ainda a unidade concreta do ser de atos de essências diferentes, em outras palavras, o ser da pessoa se funda nos seus atos.

Heidegger empreende um estudo excepcional do homem. Para ele, o homem é um ser-aqui, um ser sistematicamente fora de si mesmo, sua essência se encontra na transcendência. De um modo geral, a antropologia de Heidegger caracteriza-se pela superação da oposição entre sujeito e objeto, pois o homem é um eu enquanto antológico e primordial. À medida que o homem toma consciência de sua

---

[16] Zeller comenta que na filosofia antiga não se encontra nenhum termo para designar personalidade. Leipzig afirma que o conceito na antiguidade continua embrionário até o início da era cristã. O homem antigo é absorvido pela cidade e pela família, submetido a um destino cego, sem nome, superior aos próprios Deuses. O cristianismo em meio a essas incertezas, leva de improviso de pessoa. Garaudy diz que o cristianismo criou uma nova dimensão do homem, da pessoa humana. Nem os padres gregos eram capazes de achar na filosofia grega categorias e palavras para a nova realidade. MONDIN, 1982, p. 285.

[17] AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2. ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST, 1980. I, 29,3.

existência, de suas possibilidades, e as traduz em atos, inclusive a morte. Nos Estados Unidos, também houve muitos adeptos do personalismo, dentre os quais encontram-se Royce, Hocking, Connel e Brightman. Neste, a palavra si (*self*) designa qualquer consciência, seja ela simples ou complexa e a palavra pessoa vale para um si, autoconsciente, racional e ideal. Seu traço mais característico é a autotranscendência, ele chama de espírito essa dimensão da personalidade que consiste na realização dos mais elevados ideais pessoais.

Autonomia pessoal

O homem é pessoa porque é dotado de um modo de ser que supera os das plantas e animais e isso foi evidenciado ao se examinar as muitas dimensões do homem. A pessoa mais inteligível de todas as coisas é um mistério inexaurível que se comunica de várias formas consigo, com as coisas, com Deus e com os outros. Essa abertura em todas as direções garante à pessoa em si a graça da autonomia, da autoconsciência, da comunicação e da autotranscendência. Tal concepção é válida por ser consciência lógica apresentada pelos filósofos ao longo da história, e também porque compreende todos os elementos principais que os filósofos antigos e modernos reconheceram na personalidade.[18] Citamos ainda Jaches Maritain que discorre acerca da subjetividade que, segundo ele, não é unidades sem porta e sem janelas como a mônada de Leibniz, mas exige sim as comunicações da inteligência e do amor, a outros e com os outros na esfera do conhecimento do amor.

Para concluir, na autotranscendência resta mencionar que ela é sinal de espiritualidade pertencente apenas ao homem, sendo esta a razão profunda pela qual o homem é pessoa e as coisas não, pois aquele é dotado de espírito, do qual as coisas são carentes. A autotranscendência também abarca a propriedade da personalidade no que se relaciona com a dinamicidade. Aqui a pessoa não é um resultado pronto desde o nascimento, mas um universo de possibilidades, uma conquista.

[Recebido em: abril 2012 e aceito em: maio 2012]

[18] A saber, autonomia do ser (Tomás, Boécio, Guardini), autoconsciência (Descartes, Fichte, Hegel), autotranscendência (Blondel, Heidegger, Brightman) e comunicação (Buber, Marcel, Nédoncelle). MONDIN, 1982, p. 297.